

## **EL HOMBRE ENTRE LA BIOLOGÍA Y LA TÉCNICA. EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO DE ARNOLD GEHLEN**

JOSÉ ÁNGEL LOMBO

The proposal of Arnold Gehlen has been categorized as “anthropobiology”. The current article describes the continuity established by Gehlen between the biology of the human being and such specifically human dimensions as technology and culture. This continuity is revealed, from a negative point of view, in the biological precariousness of the human body; from a positive point of view, in the opening to the world via action. With his or her activity, the human being compensates for physical deficiency through the construction of the world in the format of technological artifacts, institutions and ethical systems. Finally, this article will critically examine the reach and limits of Gehlen’s proposal, primarily concerning the unity of the human person, the understanding of action and the idea of an “achieved life”.

*Keywords:* Gehlen, human body, tendencies, technology, culture, action.

La propuesta de Arnold Gehlen ha sido calificada como “antropobiología”. En el presente artículo, se describe la continuidad, establecida por él, entre la biología del hombre y las dimensiones específicamente humanas, como la técnica y la cultura. Dicha continuidad se descubre, desde un punto de vista negativo, en la precariedad biológica del cuerpo humano; desde un punto de vista positivo, en la apertura al mundo mediante la acción. Con su actividad, el hombre compensa su carencia física y construye el mundo en la forma de artefactos técnicos, instituciones y sistemas éticos. Por último, se examina de manera crítica el alcance y los límites de la propuesta gehleniana, principalmente acerca de la unidad del hombre, la comprensión de la acción y la idea de una vida lograda.

*Palabras clave:* Gehlen, cuerpo, pulsiones, técnica, cultura, acción.

Recepción: 1 enero 2008. Aceptación: 25 febrero 2008.

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos del ser humano que más sorprendió a los primeros filósofos es la paradoja de su miseria y su grandeza. Desde el punto de vista de su constitución física, el hombre es un ser desprotegido, claramente desaventajado frente a otros vivientes. No puede ver tan lejos como las águilas ni olfatear tan agudamente como los felinos; no dispone de garras poderosas ni corre a gran velocidad. En contrapartida, su organismo no está vinculado a un determinado espacio físico y es capaz de sobrevivir en las situaciones más dispares<sup>1</sup>. El ser humano no depende rígidamente del medio en el que vive, sino que controla su relación con el medio para vivir en él. La clave de su supervivencia estriba precisamente en ese control.

Ante esta paradoja, es posible extrapolar sus términos y considerar al hombre como un ser puramente necesitado, un haz de pulsiones, o bien como un ser independiente de toda necesidad, con un control omnímodo del mundo objetivo y de sus propias reacciones. Estas posiciones —de tendencia materialista y espiritualista, respectivamente— destacan algún aspecto real del ser humano, pero se quedan, por así decir, en lo genérico. Lo específicamente humano se encuentra en la conexión de ambos términos, es decir, en la peculiar relación entre sus necesidades y sus recursos, entre sus limitaciones físicas y el control de sus límites. Comprender la articulación de estos extremos es justamente lo que se propuso el antropólogo alemán Arnold Gehlen.

La formación inicial de Gehlen se extendió por campos variados, de la literatura a la historia del arte, de la física a la zoología<sup>2</sup>. Recibió, de una parte, la influencia del idealismo y del vitalismo a través de Driesch; de otra, de la fenomenología a través de Scheler

---

1. En el *Protágoras* (XI, 320e-322a), Platón describe, de modo mitológico, la relación entre los límites físicos del ser humano y su inteligencia: ésta última existe precisamente como “compensación” de la primera.

2. Sobre los aspectos esenciales de la vida y la producción filosófica de Gehlen, cfr. G. FORNERO, *Gehlen: Antropologia, Filosofia della Tecnica e Teoria delle Istituzioni*, in N. ABBAGNANO (ed.), *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1991-1994, pp. 358-376.

y Hartmann<sup>3</sup>. Desde estas bases, Gehlen se propondrá elaborar una “antropología elemental”, entendida como síntesis de las ciencias positivas sobre el hombre, interpretadas y ordenadas desde la filosofía<sup>4</sup>. Ya desde 1935, emprende este proyecto con diversos ensayos y lecciones; pero será en 1940 cuando le dará forma definitiva con la publicación de *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*<sup>5</sup>. La Segunda Guerra mundial marcará un cambio de orientación en su pensamiento, que evoluciona, de temas antropológicos y éticos, a cuestiones sociológicas y de filosofía de la cultura. Después del conflicto, verán la luz, entre otros trabajos, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956) y *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969)<sup>6</sup>.

La evolución del pensamiento de Gehlen está condicionada indudablemente por las circunstancias históricas, pero responde ante todo a una profundización y ampliación sistemáticas de las tesis de *Der Mensch*. Su propuesta antropológica se apoya así en dos ideas centrales: la peculiar unidad de la naturaleza humana y la distin-

3. Cabe señalar, de manera especial, su contacto con la biología a través de las investigaciones de L. Bolk, A. Portmann y J. von Uexküll: cfr. U. FADINI, *Antropología filosófica*, en P. ROSSI (ed.), *La filosofía*, vol. I, UTET, Torino 1995, pp. 499-520. Sobre las diversas fuentes de su pensamiento, cfr. M. T. PANSERA, *L' uomo progetto della natura. L' antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma, 1991, pp. 33-40.

4. Sobre el nacimiento del proyecto antropológico de Gehlen, cfr. K.-S. REHBERG, Introducción a A. GEHLEN, *L' uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, tr. Carlo Mainoldi, Milano, 1983, pp. 8 y ss.

5. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1940. Diez años más tarde publicará la segunda edición de la obra, profundamente reelaborada.

6. Las obras completas de Gehlen, en lengua original, han sido publicadas bajo la dirección de Karl-Siebert Rehberg con el editor Klostermann de Frankfurt (1978); de ellas, han aparecido siete volúmenes hasta el momento. Son relativamente abundantes las obras traducidas al inglés y al italiano; mientras que, en castellano, disponemos aún de un reducido número: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, 2ª ed., trad. F. C. Vevia Romero, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987; *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, trad. Carmen Cienfuegos, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993; *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*, trad. J. F. Yvars – V. Jarque, Edicions 62, Barcelona, 1994. En el presente trabajo, emplearemos frecuentemente las versiones italianas.

ción del ser humano como ser que obra<sup>7</sup>; ideas que pretende justificar en el plano de la verificación empírica, desde la reflexión filosófica y en su realización cultural. En estas páginas, queremos exponer una síntesis de su pensamiento desde la perspectiva de la unidad del hombre y de la acción, poniendo de relieve el proceso de la antropología a la ética, de la fundamentación teórica a su aplicación práctica. Para ello, presentaremos, en primer lugar, el proyecto del autor de establecer los rasgos distintivos humanos a partir del análisis de sus aspectos biológicos; en segundo lugar, exponemos su teoría de la acción y, más concretamente, de la técnica; señalaremos después los elementos esenciales de su interpretación de las instituciones y la moral, para acabar con unas breves reflexiones críticas.

## 2. EL PUNTO DE PARTIDA: UNA VISIÓN UNITARIA DEL HOMBRE

Es bien sabido que el período de entreguerras trajo consigo una crisis de certeza en varios ámbitos, pero especialmente referida al saber científico<sup>8</sup>. En relación al problema del hombre, las grandes teorías —idealismo y naturalismo— habían perdido prestigio, abriendo paso a una proliferación de visiones sectoriales, como la etología, la etnología o la antropología cultural. Paralelamente, crecía la dificultad de conectarlas entre sí, en razón de su tendencia a la exclusividad<sup>9</sup>.

Ésta es, a grandes rasgos, la situación con la que se encuentra Gehlen a mitad de los años 30: el desafío de un saber unitario sobre

---

7. Ambas quedan reflejadas en el subtítulo de *Der Mensch*: “la naturaleza y el lugar del hombre en el mundo”.

8. Así lo dejó plasmado Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra publicada en 1936.

9. Heidegger llamaba la atención sobre esta crisis al afirmar que “en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso respecto al hombre como en la nuestra [...]. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es” (M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1954, p. 175). Esta idea había sido ya señalada por Max Scheler en la introducción a *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, 1928.

el hombre, capaz de salvar la totalidad de sus dimensiones sin reducirlas a pura razón (idealismo) o a pura animalidad (naturalismo)<sup>10</sup>. Como reacción al idealismo, habían surgido en momentos sucesivos el vitalismo y la fenomenología: el primero había puesto de relieve la irreductibilidad de la vida al pensamiento, mientras que la segunda postulaba un “retorno a las cosas mismas”, en expresión de Husserl. Sin embargo, quedaba pendiente aún una reflexión crítica frente al naturalismo. Ésta será una de las principales tareas de Gehlen, que buscará conciliar la perspectiva filosófica con los logros científicos y, al mismo tiempo, superar la tendencia materialista de algunos enfoques, como el psicoanálisis y el evolucionismo.

Según Gehlen, la comprensión del “lugar” del hombre en el mundo —que lo distingue radicalmente de los otros seres— requiere emplear categorías propias y específicas, evitando aquellas provenientes del ámbito meramente animal o de la esfera puramente espiritual. En particular, el evolucionismo y el psicoanálisis oscurecen la correcta posición del hombre en el mundo, asimilándolo al animal. Para el evolucionismo, el ser humano no es más que un estadio, entre otros, de la escala evolutiva; y, por tanto, se distingue de los seres irracionales de modo meramente gradual. El psicoanálisis, por su parte, considera las pulsiones como el principal motor de la conducta y las resuelve en la *libido*, instinto básico común a los animales<sup>11</sup>.

En el otro extremo, como reacción frente al materialismo, se presentaba —según la interpretación de Gehlen— el espiritualismo de Scheler. Desde su enfoque, el lugar del hombre en el mundo quedaba justificado en virtud del espíritu, principio contrapuesto de

10. La tarea había sido comenzada pocos años atrás por Scheler y Plessner: M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke Verlag, Bern, 1928; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, W. de Gruyter, Berlin – Leipzig, 1928. La conexión entre estos tres autores ha sido estudiada por M. T. PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, e Plessner*, B. Mondadori, Milán, 2001.

11. Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, Il mulino, Bologna, 1987, pp. 64-65.

algún modo a la naturaleza corpórea. Frente a estas dos concepciones antropológicas —de tendencia materialista y espiritualista, respectivamente—, Gehlen reivindica una comprensión global, que permita entender el hombre como totalidad biológica e inteligente, y desde la cual quepa distinguirlo radicalmente de los otros seres.

“No debemos dejarnos arrastrar por la suposición de que el hombre es sólo gradualmente distinto del animal, o definirlo sólo en función del espíritu y, por tanto, en relación con una característica esencial concebida en oposición a la naturaleza. La antropología conquista su campo propio sólo si deja atrás tales prejuicios; si se mantiene firme en una ley estructural particular, que es la misma en todas las características peculiares humanas, y se comprende a partir del proyecto —puesto en acto por la naturaleza— de un ser que obra”<sup>12</sup>.

En toda la obra de Gehlen, el presupuesto o, por así decir, el “filtro” desde el que elabora su antropología, es la unidad del hombre como ser material e inteligente, pasivo y activo a la vez. De acuerdo con este punto de partida, seguirá un método que podemos llamar de “totalidad”: a partir de los datos científicos, seleccionando los rasgos humanos distintivos, busca su conexión e interpretación sistemática desde la filosofía<sup>13</sup>. Se trata, en el fondo, de descubrir aquellos aspectos biológicos que distinguen al hombre respecto a otros seres y, por tanto, manifiestan su peculiar posición en el mundo.

### 3. INDIGENCIA Y PLASTICIDAD DEL CUERPO HUMANO

La primera y fundamental característica que Gehlen descubre, en el plano biológico, como distintiva del ser humano es su indigencia. En efecto, el hombre aparece como un “ser carente” (*Mangelwesen*), tanto morfológica como funcionalmente, esto es, un ser

---

12. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 55.

13. En particular, seguirá los estudios de Portmann, Bolk, Verluys y Schindewolf. Cfr. M. T. PANSERA, *L'uomo progetto...*, pp. 20-21.

falto de una completa definición física y de una invariable adaptación al ambiente.

“Desde el punto de vista morfológico, y a diferencia de todos los mamíferos superiores, el hombre está determinado en línea fundamental por una serie de carencias, las cuales pueden ser definidas en el sentido biológico de inadaptaciones, no-especializaciones o primitivismos, esto es, carencias de desarrollo; y, por tanto, en sentido esencialmente negativo”<sup>14</sup>.

Orgánicamente, pues, el hombre es un ser inadaptado e “inespecializado”; de aquí que no pueda colocarse como un estadio evolutivo tardío en la misma escala de los otros vivientes, cuya supervivencia está garantizada precisamente por la especialización.

Esta caracterización negativa admite, sin embargo, una comprensión positiva. Si, a pesar de su precariedad física, el hombre consigue no sólo vivir y regular su relación con el ambiente, sino incluso dominar sobre los demás seres, debe existir algún principio que garantice su supervivencia y permita su dominio. A diferencia del animal, en efecto, el ser humano no se encuentra ligado necesariamente a un hábitat particular, sino “abierto a la entera realidad” (*weltoffen*)<sup>15</sup>. Esto es lo que nuestro autor designa con el término “plasticidad”, la cual entiende como una suerte de flexibilidad o apertura orgánica. El ser humano puede adaptarse físicamente a cualquier ambiente no sólo por carecer de uno específico *a priori*, sino más precisamente por encontrarse abierto a la totalidad del mundo.

Gehlen destaca la incapacidad de la teoría evolucionista para dar cuenta de la “plasticidad” y de la “inespecialización” del cuerpo humano. El evolucionismo, en efecto, explica los grados de vida como crecientes “adaptaciones” o “especializaciones” morfológicas, resultantes de un proceso de selección. Sin embargo, el cuerpo humano no aparece máximamente especializado respecto al animal, sino más bien morfológicamente “primitivo” o “retrasado”; es

---

14. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 60.

15. Gehlen toma de Scheler el concepto de “apertura al mundo” como reflejo positivo de la inespecialización orgánica: cfr. *Ibidem*, p. 62.

decir, el cuerpo humano no “sirve” para realizar las funciones que, hipotéticamente, deberían garantizarle la supervivencia. Por añadidura, este “retraso” no llega nunca a reducirse o a anularse, es decir, el cuerpo no alcanza nunca una verdadera especialización, en la medida en que es precisamente humano. Por tanto, la plasticidad, lejos de ser interpretable como un estado de inmadurez respecto a la máxima determinación, es más bien la condición biológica específica del hombre<sup>16</sup>.

La propia biología coloca al hombre, pues, en una línea filogenética diversa del animal; de aquí que el autor lo considere como “proyecto” único de la naturaleza (*Naturentwurf*), distinto de toda otra realización<sup>17</sup>. “La naturaleza ha destinado al hombre a una posición particular o, dicho en otros términos, ha iniciado con él una dirección evolutiva que no existía precedentemente, que no había sido aún intentada; ha querido crear un principio de organización nuevo”<sup>18</sup>.

#### 4. LA TÉCNICA COMO COMPENSACIÓN DE LA INDIGENCIA BIOLÓGICA

Si el ser humano consigue sobrevivir a pesar de su precaria condición orgánica, es precisamente por la capacidad de “compensar” sus límites. El modo de llevar a cabo tal compensación consiste en modificar el mundo en torno a él, siendo capaz de “transformar las condiciones deficitarias de su existencia en posibilidades de conservar la vida”<sup>19</sup>. El resultado es una naturaleza adaptada a sí mediante la acción, “una naturaleza artificialmente desintoxicada, fabricada y modificada de modo favorable a la vida”<sup>20</sup>. A diferencia del animal, el ser humano no “se” adapta al ambiente, sino que adapta el ambiente “a sí” mediante la acción. De aquí que, en rigor,

---

16. Cfr. *Ibidem*, pp. 154-161.

17. Cfr. *Ibidem*, pp. 44; 62.

18. *Ibidem*, p. 43.

19. *Ibidem*, p. 63.

20. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, pp. 68-69.



no tenga un “ambiente” propio (*Umwelt*), sino que haga propio cualquier ambiente, transformándolo en “mundo” (*Welt*)<sup>21</sup>.

La carencia biológica del hombre está compensada por su facultad de construir artefactos, mientras que la plasticidad orgánica se corresponde, paralelamente, con su capacidad de prolongar la propia naturaleza<sup>22</sup>. Esta capacidad no es algo sobreañadido a la estructura biológica, sino su condición de supervivencia, algo así como su continuación dinámica. “[El hombre] debe conocer para ser activo y debe ser activo para poder vivir en el futuro”<sup>23</sup>. Así pues, el ser humano se distingue de los otros seres no sólo como “ser carente”, sino precisamente como “ser operante” (*handelndes Wesen*), hasta el punto de depender existencialmente de la acción. La “acción” (*Handeln*) constituye así una categoría fundamental de la antropología gehleniana: “la distinción del hombre respecto al animal sólo es posible si se concibe al hombre como un ser que obra, y si se refiere toda consideración particular a ese punto de vista. Tal distinción debe aplicarse, ante todo, a los modos de acción, recíprocamente relacionados; poniendo así de manifiesto la diferencia cualitativa del obrar humano ya en su grado más básico, el del uso comunicativo de cosas”<sup>24</sup>.

La técnica puede ser considerada así en tres niveles: como sustitución, exención y superación de lo orgánico<sup>25</sup>. De una parte, el artefacto sustituye el órgano humano en la medida en que éste es

21. Esto explica la atención que el autor concede a la etnología, a la antropología cultural, a la biología y a la sociología. M. T. PANSERA, *L' uomo progetto...*, p. 66.

22. Es notable el paralelismo entre los análisis de Gehlen y la correlación aristotélica entre el cuerpo humano y la inteligencia. El Estagirita había vinculado causalmente la inteligencia y las manos, con la consiguiente capacidad técnica (*De Anima*, III 8, 432a 1-2; *De Partibus Animalium*, IV 10, 687a 18); y había conectado además la apertura universal del alma con la inespecialización de los órganos (*De Anima*, III 8, 431b 20; *De Partibus Animalium*, IV 10, 687a 24 - 687b 4). A pesar de este paralelismo y de las numerosas alusiones de Gehlen al filósofo griego (sobre todo, a la *Ética a Nicómaco*, al *De Anima* y a la *Metafísica*), sorprende la ausencia de referencias a las obras biológicas de Aristóteles.

23. A. GEHLEN, *L' uomo...*, p. 78.

24. *Ibidem*, p. 190.

25. Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 128.

carente: pensemos, por ejemplo, en las armas o en el fuego empleado con fines transformativos. La máquina puede servir además como exención o aligeramiento del esfuerzo requerido en ciertas actividades, como sucede en el caso de los medios de transporte. Sin embargo, la técnica va más allá, superando lo orgánico mismo, en la medida en que es inteligente e inventiva. Según Gehlen, las creaciones técnicas más elementales surgen de modo creativo y sin contar con un modelo natural<sup>26</sup>. Parafraseando la sentencia clásica, podemos decir que, para él, no vale el principio *ars imitatur naturam*, sino más bien *ars superat naturam*.

El grado más alto de la técnica es la automatización, propia de la cibernética. La creación de instrumentos, como prolongación de la propia biología, implica siempre la inversión de energía física, menor cuanto mayor es la complejidad de aquéllos. En cambio, mediante la automatización, el hombre trasfiere al artefacto las funciones no sólo de ejecución, sino de control del movimiento. De este modo, el empleo de energía física se reduce al mínimo e, indirectamente, se abre al hombre la posibilidad de una “comprensión de sí mismo desde lo externo”<sup>27</sup>.

##### 5. TEORÍA CIRCULAR DE LA ACCIÓN

La acción humana no es solamente una exteriorización del sujeto, una posición fuera de sí, sino la “modificación inteligente de las condiciones naturales”<sup>28</sup>. A través de su acción, en efecto, el hombre entra en contacto con el mundo y lo configura; pero también se configura a sí mismo a partir de esa relación. El obrar humano, por tanto, no puede entenderse de manera puramente subjetiva, sino como una relación activa con las cosas, en la que el hombre adapta la realidad circunstante a sus propias necesidades,

---

26. Cfr. *Ibidem*, p. 127.

27. *Ibidem*, p. 132. Cfr. M. T. PANSERA, *L' uomo progetto...*, p. 155.

28. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 129. Sobre el papel central de la acción en el pensamiento de Gehlen, vid. J. L. RODRÍGUEZ MOLINERO, “La antropología de la acción de Arnold Gehlen”, *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesásticas* 3 (1989), pp. 423-469.

configurándola precisamente como mundo. “De lo exterior a lo interior hay un nexo inquebrantable: el mundo concreto, con sus tareas y sus obras [...]; la peculiaridad del trabajo en el que el hombre se pone a la altura de esas tareas [...]; la organización de las pulsiones [...], la concentración de la vida volitiva y, finalmente, el orden vegetativo del cuerpo”<sup>29</sup>. Son aquí evidentes los ecos de la filosofía de la acción de Fichte, abundantemente citado por Gehlen<sup>30</sup>. Ante los estímulos, el hombre responde activamente y, al obrar sobre el mundo, recibe información de él. Se establece así un círculo entre sujeto y objeto, mediado por la acción, cuyo resultado es un mundo interior y exterior a la vez. Mientras el animal responde inmediatamente a los estímulos, la acción humana se presenta como respuesta mediada, consciente y finalizada, capaz de auto-regularse en relación con las circunstancias. “Podemos analizar los complicados procesos de coordinación de los movimientos del cuerpo, del ojo y de la mano que toca, para poner de manifiesto que la existencia inmediata del mundo que nos es dado está mediada, en gran medida, por nuestra propia actividad y es, por tanto, un resultado”<sup>31</sup>.

Gehlen describe la acción, pues, como un “proceso circular” en el que el sujeto produce los estímulos que le empujan a seguir obrando<sup>32</sup>. No nos encontramos ante un subjetivismo —en el sentido propio del término—, sino ante un peculiar tipo de “pragmatismo”. Lo que pretende nuestro autor —en la línea de Dewey, Nietzsche y Bergson— es superar el dualismo entre sujeto y objeto. Para ello, propone una consideración de la conciencia “desde la perspectiva de la acción y en conexión con ella”<sup>33</sup>. La circularidad entre ésta y la acción da lugar a los “hábitos”, que procuran al sujeto la capacidad de obrar sucesivamente<sup>34</sup>.

29. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 417.

30. Cfr. M. T. PANSERA, *L'uomo progetto...*, p. 34.

31. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 70.

32. Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 81.

33. *Ibidem*, p. 176. A diferencia de Dewey, reconoce el carácter estable y no meramente “episódico” de la conciencia.

34. Cfr. *Ibidem*, p. 177.

Como cooperación entre actividad motora, percepción sensible y pensamiento, los hábitos permiten adaptar y construir el ambiente de acuerdo con las propias necesidades. Así pues, el hombre es capaz de compensar su indigencia biológica mediante el circuito “habitual” entre conciencia y acción, produciendo algo así como una “prótesis” de su propia naturaleza y estableciendo una continuidad entre su propio organismo y la técnica. De aquí la expresión, característica gehleniana, del hombre como ser “naturalmente” cultural<sup>35</sup>.

#### 6. EXCESO PULSIONAL Y EDUCACIÓN

Estrechamente conectada con la categoría de “acción” se encuentra la idea de “exceso pulsional” (*Antriebsüberschuss*), que Gehlen elabora a partir de indicaciones de Freud y de Scheler<sup>36</sup>. El hombre, en efecto, se encuentra desbordado por el asalto de una multitud de estímulos, para los cuales no dispone de esquemas predeterminados de respuesta. Desde el punto de vista instintivo —ya lo hemos apuntado— la pobreza del hombre es radical<sup>37</sup>. De este modo, el exceso pulsional se presenta como el aspecto interno de la inespecialización orgánica: la propia indeterminación morfológica de los órganos remite a una indeterminación dinámica de los instintos.

La supervivencia humana exige, pues, “disciplinar” el flujo masivo de las pulsiones. Para ello, es necesario, ante todo, un control del tiempo de la respuesta, esto es, no depender exclusivamente de la inmediatez de lo percibido: “la conciencia y el obrar trabajan en

---

35. Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 68. Se hace de nuevo patente el paralelismo con Aristóteles, quien consideraba los hábitos como “segunda naturaleza”: cfr. *Rethorica*, I, 11, 3 1370a 3.

36. Cfr. M. T. PANSERA, *L' uomo progetto...*, p. 85.

37. Como señala Alejandro Llano, “no es que el hombre no tenga instintos, ni sólo que tenga relativamente pocos: es que tiene algo así como *instintos inacabados*”: A. LLANO, *Interacciones de la Biología y la Antropología*, en N. LÓPEZ MORATALLA (ed.), *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, Facultad de Ciencias, Pamplona, 1985, p. 180.

el futuro, superando lo contingente e inmediato”<sup>38</sup>. El distanciamiento de la inmediatez de los estímulos es posible en virtud de lo que Gehlen llama capacidad de “exención” (*Entlastung*), y que define como “la ley estructural que rige todas las prestaciones humanas”<sup>39</sup>. En general, la “exención” es el proceso mediante el cual el hombre transforma los límites en medios, es decir, las condiciones de su vida en posibilidades de supervivencia. Se trata de un concepto fundamental, pero cargado de matices complejos y comprensible en varios sentidos<sup>40</sup>.

Gehlen entiende por “exención” el modo indirecto en que la acción humana alcanza sus fines, que hace al sujeto capaz de desvincularse progresivamente de lo contingente. Más en concreto, considera que las facultades superiores pueden eximir a las inferiores de ciertas funciones, que las primeras asumen de modo indirecto y simbólico, dejando libres a las segundas para seguir actuando. Un modo común de dicha exención es la creación de hábitos o esquemas de comportamiento; pero encontramos, en el lenguaje, el ejemplo fundamental. Éste puede ser descrito, en efecto, como la capacidad de traducir las realidades en signos, para aligerar al sujeto del peso de “re-presentarlas” y así permitirle obrar con mayor eficacia<sup>41</sup>.

De acuerdo con esta capacidad, es posible que el hombre inhiba sus respuestas ante los estímulos, pero también puede diferirlas y orientarlas. Así, mientras los instintos animales implican movimientos automáticos y predeterminados, los instintos humanos poseen una peculiar plasticidad y pueden, en cierto modo, ser dirigidos. “La clave para comprender la estructura pulsional humana se encuentra en la acción”<sup>42</sup>. De nuevo, la acción se muestra como categoría decisiva que distingue al hombre del animal. “El hombre

38. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 78.

39. *Ibidem*, p. 63.

40. Cfr. *Ibidem*, pp. 89-94, donde el autor traza varios significados del *Entlastung*, desde los más amplios a los más concretos, pero siempre con el significado general de “descarga” o “alivio”.

41. Cfr. *Ibidem*, pp. 73-77.

42. *Ibidem*, p. 80.

no vive [como el animal], sino que dirige su vida”<sup>43</sup>, dirá frecuentemente nuestro autor.

Dar forma a los instintos en la forma de una inhibición-dirección es cometido de la educación, que constituye de algún modo el nexo entre la antropología y la ética. “Es posible una definición del hombre como ser educable. Esta descripción abarca todo lo que se puede entender por el término *moral* en su aspecto antropológico”<sup>44</sup>. Con la educación, el ser humano dirige y consolida su exceso pulsional, alcanzando de este modo la estabilidad de la que está privado por su propia indefinición. “En el caso del hombre, animal no definido, la *physis* está constituida de tal manera que es, al mismo tiempo, *tarea*; y, por tanto, el concepto de naturaleza humana no puede ser pensado sino con las características de la disciplina, de la guía, de la responsabilidad y del valor”<sup>45</sup>.

En consecuencia, para Gehlen, la educación no consiste en una actividad meramente subjetiva, sino que se dirige a dar estabilidad a los logros humanos y presupone el influjo externo del ambiente. En otras palabras, en el proceso de hominización, la disciplina de los instintos —según el circuito de conciencia y acción, ya descrito— se desarrolla en la interacción con las condiciones externas, aprovechadas como posibilidades operativas y convertidas en medios de construcción del mundo. Dicha disciplina, sin embargo, no tiene la forma de una rigidez de la conducta —para hacerla más eficaz y así garantizar la supervivencia—, sino de una reducción del automatismo de la acción para hacerla más controlable. Por este motivo, también desde el punto de vista de las pulsiones, el proceso evolutivo humano se coloca en una línea diferente a la del animal, ya que, en éste, la supervivencia está garantizada precisamente por la fijación de los instintos.

---

43. *Ibidem*, p. 200.

44. *Ibidem*, p. 88.

45. *Ibidem*, p. 417.

7. LAS INSTITUCIONES Y LA ÉTICA COMO REGULACIÓN DE LAS PULSIONES

La educación regula interiormente las pulsiones y, al mismo tiempo, crea un sistema externo como garantía de supervivencia. “El hombre se enfrenta a una tarea extraordinariamente onerosa [...], que sólo puede resolver mediante la acción; y debe producir, por ello, normas que le permitan dominar y regular sus necesidades y sus intereses, y así estabilizarse en un sistema de voluntad orientada”<sup>46</sup>. Dicho sistema constituye una “exención” respecto al peso de dominar las pulsiones y dirigir las acciones. Tiene, pues, de una parte, un carácter interno, en relación a los valores que orientan la voluntad; de otra, tiende a dar una estabilidad externa a las condiciones de la vida<sup>47</sup>. Nuestro autor reconocerá ambos modos de estabilidad, respectivamente, en la moral y en las instituciones.

Para Gehlen, la ética y las instituciones conforman el mundo de la cultura como “segunda naturaleza”, es decir, como sistema estable de supervivencia. En sus dos vertientes, interna y externa, la cultura constituye el límite dentro del cual se desarrolla la vida humana. Ambos aspectos de la cultura representan, en efecto, relaciones estables de control entre el sujeto y el mundo circundante: de una parte, son resultado de la relación entre el sujeto y el mundo; de otra, garantizan la estabilidad de dicha relación para la supervivencia. El ser humano depende así no sólo de su propia acción, sino también de la estabilidad objetiva de sus resultados.

La articulación entre las instituciones y la moral experimenta una clara evolución en su pensamiento, según las dos fases a las que nos hemos referido al inicio de estas páginas. Inicialmente —más o menos hasta la guerra—, nuestro autor considera las instituciones como el primer y más radical factor regulador de la vida individual. En ellas, están incluidas las convenciones, leyes y normas de comportamiento que orientan la acción de los individuos, eximiéndolos de elaborar decisiones para cada nueva situación.

---

46. *Ibidem*, p. 88.

47. Cfr. M. T. PANSERA, *L' uomo progetto...*, p. 141.

Esta visión de lo institucional como garante de la acción individual —que ha valido al autor el calificativo de “neoconservador”<sup>48</sup>— resuelve la finalidad biológico-individual en finalidad histórico-institucional, en clara continuidad con el idealismo de Schelling<sup>49</sup>. Lo institucional, por tanto, constituye un “límite externo” de la acción, la “garantía” que evita una regulación puramente subjetiva o arbitraria del exceso pulsional. “La interioridad humana es un territorio demasiado agitado como para confiar recíprocamente en él. Las instituciones funcionan como pilares de construcción y como afianzamientos externos”<sup>50</sup>.

A pesar de su función reguladora, las instituciones no son creadas de manera instrumental por la acción humana, sino que más bien están en su base, con un cierto valor ontológico<sup>51</sup>. La idea de cultura como “segunda naturaleza” tiene en Gehlen un sentido aún más fuerte que en Aristóteles; es decir, no sólo está en continuidad con la biología humana, sino que constituye una suerte de sucedáneo de ésta, como suplemento real de su indigencia constitutiva<sup>52</sup>.

El contrapunto de las instituciones lo da la moral, como disciplina y “límite interno” o subjetivo de las pulsiones. En relación a la consideración “fuerte” de lo institucional —y el correspondiente papel preponderante del Estado en la vida del individuo—, la moral tiene un papel secundario y de algún modo subsidiario, en la línea de la distinción hegeliana entre *Sittlichkeit* y *Moralität*. Junto a la función pública e institucional del Estado, la moral cumple su tarea en el plano privado, que se realiza principalmente en la familia.

---

48. Tal enfoque tiene mucho que ver con la afinidad de Gehlen, en aquellos años, con el proyecto nacionalsocialista de un Estado “fuerte”. Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 91 y ss.

49. Cfr. F. G. DI PAOLA, *La teoria sociale di A. Gehlen*, F. Angeli, Milano, 1984, pp. 147-148.

50. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 35.

51. Gehlen considera el totemismo como origen de las instituciones, dando a tal origen un carácter “ideal” en el sentido hegeliano; algo así como un “acto productivo de lo real”: cfr. *L'uomo...*, pp. 443-444.

52. Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, p. 68.



Esta visión entraría en crisis tras la Segunda Guerra Mundial; el vacío de un “Estado fuerte”, como pauta de comportamiento, será colmado entonces por los valores éticos, produciéndose una suerte de “giro copernicano” en la relación entre lo institucional y lo moral. Gehlen concebirá entonces una ética de raíz humanitaria y pluralista: “cuando los dioses se han quedado impotentes y el antiguo orden estatal ha sido destruido en su raíz, sólo la superación del *ethos* de la estirpe puede dejar una posibilidad de sobrevivir, mediante la pacificación y el amor por el prójimo”<sup>53</sup>. Tal consideración de la moral continúa estrechamente ligada a la cultura, como trasposición de la moral privada a la sociedad de masas, esto es, como una suerte de “prolongación de la familia en el mundo”<sup>54</sup>.

#### 8. ¿VISIÓN UNITARIA O “BIOLOGISMO”?

Como señalábamos al inicio de estas páginas, para Gehlen, la índole propia del ser humano sólo es accesible si se considera, de manera unitaria y sistemática, la articulación entre sus carencias y sus recursos. Se trata, en el fondo, de una exigencia de realismo que constituye el hilo conductor de su antropología. Quizá sea ésta una de las cualidades más destacables de su propuesta: ofrecer una visión del hombre capaz de mantener la conexión entre lo orgánico y lo espiritual. De ella se siguen otros aspectos dignos de atención, como el intento de establecer una continuidad no determinista entre la biología y el comportamiento, y la apuesta epistemológica por un saber filosófico en diálogo con la ciencia.

El proyecto de Gehlen, no puede negarse, es ambicioso y cuenta con un enorme bagaje de conocimientos científicos y filosóficos. Ciertamente, no se ha limitado a describir fenómenos biológicos, sino que ha pretendido comprenderlos e interpretarlos desde el punto de vista de su unidad, llevando a cabo lo que podríamos llamar una “fenomenología de la experiencia biológica”. Este enfoque puede ser considerado realista, pero no pretende dar una expli-

---

53. A. GEHLEN, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, trad. A. Bernini, Ombre Corte, Verona, 2001, p. 132.

54. *Ibidem*, p. 163.

cación metafísica del hombre, es decir, no pretende determinar los principios radicales que distinguen el ser humano como tal.

Desde esta consideración, puede entenderse el alcance de la crítica a Gehlen —relativamente frecuente—, de haber sucumbido a una suerte de “biologismo”. Es cierto, en nuestra opinión, que, en su preocupación por establecer la continuidad entre el organismo y el comportamiento, entre los aspectos somáticos y los racionales, tiende en ocasiones a confundir ambos términos. Gehlen analiza el cuerpo, las pulsiones y la acción desde el presupuesto de que se trata de la “misma” realidad: la totalidad corpórea e inteligente del hombre. Para él, pues, la humanidad del hombre debe manifestarse “necesariamente” en la propia constitución biológica.

Aunque la acusación de “biologismo” pueda ser de algún modo acertada, no debe pasarse por alto que el autor no ha pretendido llegar a una explicación metafísica del hombre. Es decir, la inteligencia se manifiesta en la acción y en la estructura orgánica, siendo ambas vías de acceso para reconocer la primera; pero ello no significa “reducir” la inteligencia a una función del organismo ni viceversa. La fundamentación, el descubrimiento del ser humano como tal, requiere una elaboración de la experiencia que trasciende los datos sensibles. En otras palabras: el carácter distintivo humano no nos es dado inmediatamente en la experiencia sensible, sino a través de un análisis causal-radical de los fenómenos. Pero esto excede el ámbito de la fenomenología y se adentra en la metafísica. En cualquier caso, parece bastante claro que Gehlen ha ido más allá de la fenomenología en algunas de sus explicaciones, especialmente en las referidas a la ética y a las instituciones. Desde su perspectiva, se tiene inevitablemente la impresión de que las formas más elaboradas de la acción humana son, de alguna manera, “exigencias biológicas”. Esto cuestiona, ante todo, la comprensión que Gehlen tiene de la acción.

Si toda acción humana está finalizada exclusivamente a la supervivencia —entendida ésta como la perdurabilidad de la estructura orgánica—, entonces parece claro que no hay, para Gehlen, una distinción entre *praxis* y *poiesis*, sino que más bien aquélla se reduce a ésta en la forma de “energía” psíquica. La acción humana

aparece, siempre y bajo cualquier aspecto, como productiva y transformativa de algo exterior al agente. En consecuencia, la educación y la dirección del comportamiento parecen ser una tarea técnica, una construcción, lo que hace difícil mantener la unidad entre el agente y lo producido. El hombre —dirá Gehlen— “está biológicamente condenado al dominio de la naturaleza”<sup>55</sup>, de manera que su propia auto-construcción no es independiente de la actividad transformativa externa. Consiguientemente a esta fusión de *praxis* y *poiesis*, los hábitos son entendidos como automatismos —“el cristalizarse de las pulsiones”<sup>56</sup>—: un límite auto-impuesto a la propia energía operativa, y no un incremento de la capacidad operativa.

La propuesta de Gehlen se presenta, en definitiva, como un proyecto realista desde varios puntos de vista. Sin embargo, los elementos que pone en juego y su desarrollo contienen algunos límites, que resultan probablemente de un cierto eclecticismo de fondo. A nuestro parecer, quedan abiertas dos grandes cuestiones: desde el punto de vista epistemológico, la cuestión de la especificidad de la antropología filosófica; desde el punto de vista real, el problema de determinar la posición del hombre en el mundo a partir de sus rasgos biológicos.

José Ángel Lombo  
Pontificia Università de la Santa Croce  
lombo@pusc.it

---

55. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, pp. 68-69.

56. A. GEHLEN, *L'uomo...*, p. 389.